

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Sarò che sarò
La paradossale aspettualità dell'Eterno nella Bibbia ebraica

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1667480> since 2018-05-05T19:20:02Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Sarò che sarò

La paradossale aspettualità dell'Eterno nella Bibbia ebraica

Keywords aspectuality, tense, Torah, eternity, God

Abstract After trying to precise the field of linguistic and semiotic aspect in relation with verbal tenses, narrative enunciation and chronological time, this paper studies the two different definitions of eternity in classical philosophy, one inside time, the other transcending it. This definition is confronted with the most important enunciation of God identity in the Torah, that of Exodus 3. In the Jewish tradition it is clear that God eternity is transcendent. Nevertheless His being is, from the point of view of aspect theory, “imperfect” and “progressive”: a fertile paradox that is at the heart of Jewish culture

1. Aspettualità

Qualunque sistema comunicativo, e in particolare il linguaggio verbale, serve in primo luogo a produrre *effetti di senso* fra cui è particolarmente importante (come scopo in sé o come presupposto di altri effetti) l'esposizione di *informazione sul mondo* (reale o anche solo possibile), e in particolare sugli individui, i fatti e le azioni che vi si trovano e dunque la precisazione delle relazioni che questi “esistenti” intrattengono fra loro, con chi produce la comunicazione e con chi la riceve. Tali sistemi di relazioni si esprimono in modi molto svariati nei differenti sistemi di comunicazione e linguaggi. Essi però possono essere rubricati logicamente secondo le categorie della *modalità* (possibile, necessario ecc.), della *temporalità* (presente, passato, futuro), dell'*enunciazione* (deissi, anafora, riferimento a una realtà indipendente dall'enunciazione o richiamo dell'attività narrativa) e dell'*aspettualità* (perfettivo, imperfettivo, durativo, puntuale incoativo ecc.).

Nelle lingue indoeuropee e in quelle semitiche (ma non certo in tutte le lingue, non per esempio in malese o yurok: Robins 1968: § 7.1), queste relazioni vengono spesso manifestate per mezzo di *sistemi di forme verbali* che siamo abituati a chiamare impropriamente “tempi” (nel seguito utilizzerò per chiarezza la denominazione inglese *tense*, tempo verbale, da non confondere con *time*, tempo cronologico). Si potrebbe pensare che il sistema dei tempi verbali serva soprattutto a fornire informazioni sulla *cronologia dei fatti* e delle azioni descritte negli enunciati che li contengono. In realtà le cose non stanno affatto sempre così. Al contrario i diversi sistemi di relazioni si mescolano intimamente nei dispositivi linguistici del *tense* (Lyons 1968: § 7.5). Harald Weinrich ha mostrato in un libro fondamentale (Weinrich 1964) che i *tenses* veicolano spesso *relazioni enunciazionali e modali*, soprattutto in riferimento alla narrazione. Già gli stoici avevano individuato la dimensione aspettuale dell'opposizione fra forme perfettive e imperfettive del verbo (Lyons 1968: § 1.2.5) e questa opposizione è stata spesso evidenziata nella grammatica di lingue dove l'aspetto è espresso sistematicamente da *tenses* nella flessione verbale, come il greco classico e il russo. E' importante definire almeno superficialmente le diverse relazioni veicolate dal *tense*. La dimensione puramente cronologica definisce *relazioni di anteriorità e posteriorità* sia fra eventi descritti, sia fra questi eventi e il sistema di riferimento ancorato all'enunciazione, il quale definisce l'organizzazione deittica di passato/presente/futuro. Accade in alcune lingue che vi sia interazione fra sistema dei *tenses* e sistema modale. Per esempio, scrive Charles Francis Hockett (citato in Lyons 1968: 311, trad it. 407)

Lo hopi ha tre tempi: uno usato in affermazioni di verità generali atemporali (“le montagne sono alte”), il secondo usato in resoconti di avvenimenti conosciuti o presumibilmente conosciuti (“lo vidi ieri”, “Ora sono sulla strada giusta”) e il terzo usato per eventi che sono ancora nel campo dell’incertezza, quindi per eventi che noi spesso consideriamo nel futuro (“Egli viene domani”)

E Lyons commenta: “in base a ciò che è stato detto sulle implicazioni di questi tre ‘tempi’, si può ben pensare che essi si definirebbero più appropriatamente ‘modi’.” Si badi che quest’analisi non si colloca affatto nell’ambito della cosiddetta “ipotesi Sapir-Whorf” (Sapir 1921, Whorf 1956; per una discussione articolata Gumperz & Levinson, eds .1996), oggetto di accesi dibattiti e da tempo refutata, almeno nella sua versione forte, dalla comunità scientifica dei linguisti. Del resto un’intersezione di questo tipo fra modalità e *tenses* avviene anche in alcune lingue indoeuropee fra cui l’italiano colloquiale in cui l’imperfetto indica l’impossibilità di un evento che non si è svolto nel passato (“se ci andavo, finivo nei guai”). Senza approfondire ulteriormente questo tema, vale la pena di segnalare di nuovo che Weinrich (1964) dimostra in maniera convincente l’esistenza nelle lingue europee di un sistema di *tenses* che è usato in per indicare la presenza o assenza di *debrayage* narrativo (che è reso più complesso dalla temporalità *interna* alla narrazione: Volli 2003) . Tutti questi dispositivi servono a indicare una qualche forma di relazione deittica fra la diegesi e l’enunciatore, si tratti di successioni temporali, di modalità ontologiche o epistemiche, di *debrayage* narrativo ecc.

Gli aspetti servono invece a cogliere almeno in parte la struttura temporale *interna* all’azione, cioè se essa sia stata compiuta in un solo momento o più volte o venga svolta abitualmente, se essa sia da considerare l’inizio di un processo, la sua fine o come un corso permanente ecc. Sono informazioni che, almeno in linea di principio, non sono prospettiche ma assolute, non si riferiscono cioè al punto di vista dell’enunciatore, ma sono descrizioni dell’oggetto o del processo evocato dall’enunciato così come appare di per sé: “L’aspetto, a differenza del tempo, non è una categoria deittica; esso non è relativo al tempo dell’enunciazione.” Lyons 1968: § 7.5.7)

2. Eternità

In questo articolo intendo discutere il tema paradossale dell’aspettualità dell’eterno, in particolare nella tradizione ebraica. “Eterno” è una categoria abbastanza peculiare delle culture occidentali, in particolare della loro teologia; è difficile trovarne un equivalente preciso nelle altre culture. Per esempio, il cinese *zhòu*, con cui i dizionari traducono eternità (http://dictionary.hantrainerpro.com/chinese-english/translation-zhou_eternity.htm), nello stesso dizionario viene anche imparentato con Zeus e con l’idea di cosmo ordinato (il che è interessante perché anche l’ebraico *’olam* e comunemente interpretato sia come “mondo” che come “eternità”), mentre in altri dizionari viene definito come “space; cosmos; universe - eternity; infinity; timeless; infinite time; eternal time” (<http://www.celadondragon.com/beta/search.php?q=zhou4&type=homophone>) e anche identificato col concetto generale di tempo (<https://en.wiktionary.org/wiki/%E5%AE%99>). Anche il greco *aion* e l’ebraico *’olam* presentano uno spettro semantico ben differenziato dal nostro lessema *eterno*. Non è questo certamente il luogo per tentare una lessicografia comparata di questo concetto di eternità, che per altre culture è estremamente problematico innanzitutto per il suo carattere *non empirico*: come si fa a dire in concreto, al di fuori di una teoria forte fisica o metafisica che una cosa sia eterna e non solo permanente, duratura, costante, magari anche immortale? In questa sede solo voluto indicare la complessità di questo concetto e il suo legame con la tradizione di pensiero dell’occidente. Vale la pena però, prima di procedere, di cercare di precisare un po’ meglio questo concetto almeno nella nostra cultura. Partiamo, com’è consueto fare in semiotica, da alcune definizioni dizionariali, sostanzialmente convergenti:

Eterno - Che si estende infinitamente nel tempo, che non ha principio né fine, detto spec. di Dio e dei suoi attributi o di quanto da Lui procede [dal lat. *aeternus*, da *aeviternus*, der. Di *aevum* “evo”; cfr. età] <http://www.treccani.it/vocabolario/eterno/>

Eterno - Che non ha principio né fine, attributo proprio di Dio o di cose divine. Che ha avuto principio, ma non avrà fine; perpetuo, perenne. Che dura tutta la vita: che resta inalterato nel tempo o che si ripete sempre uguale http://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/E/eterno.shtml

Eterno - Che non ha avuto inizio e non avrà mai fine, che esiste da sempre e per sempre situandosi al di fuori del tempo, o comunque non risentendo dei suoi mutamenti (solitamente come attributo divino) <https://it.wiktionary.org/wiki/eterno>

Dalle definizioni emerge chiaramente l'origine teologica del concetto. Anche guardando solo a questi lemmi si distinguono bene due nozioni diversi di eternità, una che si potrebbe chiamare *assoluta* oppure *eternità vera e propria* caratterizzata dalla mancanza di termini temporali (inizio e fine) che si definisce immediatamente in relazione con il divino e una *relativa* o metaforica, che commisura l'eterno all'esperienza umana, come durata prolungata ma non effettivamente infinita. Nel seguito di questo articolo ignoreremo tale uso metaforico o iperbolico del termine. A guardar bene, però, anche in riferimento all'eternità assoluta o teologica si distinguono due concetti diversi, che trovano espressione fin dalle prime riflessioni filosofiche sul tema.

La prima definizione implicita (perché la parola non compare) di quel che noi chiamiamo eternità si trova nel frammento DK 30 di Eraclito:

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεῖζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα questo mondo, lo stesso per tutti, non lo fecero gli dei né gli uomini, ma sempre era, è e sarà, fuoco eterno, che a misura si accende e a misura si spegne”.

La seconda, evidentemente polemica con la prima, si trova in Parmenide DK 8:

ἀγέννητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν οὗλον μονογενές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλεστον· οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν, συνεχές “senza nascita è ciò che è e senza morte, tutt'intero, saldo, uniforme e senza fine; né un tempo era né un tempo sarà perché è ora tutto assieme.” (trad. Dario Zucchello)

E' una differenza sottile ma determinante: l'eternità è *una certa configurazione del tempo* oppure invece *gli è estranea*, comprendendolo ma senza esserne compresa, come nel rapporto che il Dio del monoteismo ha con lo spazio – che non Lo definisce neanche per coincidenza, ma al contrario ne è prodotto? La posizione di Parmenide è condivisa da Platone, nel celeberrimo brano del Timeo (37e-38b) in cui si definisce il tempo come εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος [...] κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν, “immagine mobile dell'eternità [...] che procede secondo il numero”, distinguendolo con ciò radicalmente il piano del tempo da quello dell'eternità:

λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, [38a] τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι - κινήσεις γὰρ ἔσονται, τὸ δὲ αἰεὶ κατὰ ταῦτα ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίνεσθαι διὰ χρόνου οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγενῆσθαι. Diciamo infatti che essa [l'essenza eterna] era, è e sarà, ma secondo un ragionamento veritiero soltanto l'è si adatta all'essenza eterna, mentre l'“era” e il “sarà” conviene dirle a proposito della generazione che procede nel tempo; si tratta infatti di due movimenti, mentre ciò che è sempre allo stesso modo e immobile non conviene che diventi attraverso il tempo né più vecchio né più giovane, né che sia mai diventato, né che ora diventi e neppure che diventerà in avvenire.

Aristotele, che peraltro nella sua opera espone opinioni svariate e non sempre facilmente conciliabili sul nostro tema, poco dopo il luogo capitale della definizione del tempo come ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (“numero del movimento secondo il prima e il dopo”: *Phys.* IV,12, 219b), si allinea alla posizione di Platone con un’argomentazione più laica e fisica:

τὰ αἰεὶ ὄντα, ἢ αἰεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ· οὐ γὰρ περιέχεται ὑπὸ χρόνου, οὐδὲ μετρεῖται τὸ εἶναι αὐτῶν ὑπὸ τοῦ χρόνου· σημεῖον δὲ τούτου ὅτι οὐδὲ πάσχει οὐδὲν ὑπὸ τοῦ χρόνου ὥς οὐκ ὄντα ἐν χρόνῳ. Gli enti eterni in quanto eterni non sono nel tempo: infatti non sono abbracciati dal tempo né il loro essere è misurato dal tempo; il segno di questo è che essi non subiscono affatto l’azione del tempo, non essendo nel tempo *Phys.* IV,12, 221 b)

Con queste definizioni (da cui peraltro manca il termine sostantivo “eternità”, sostituito da αἰεὶ ὄντα, “gli enti (che sono) sempre,” o in certi casi dall’ambiguo sostantivo αἰὼν (*aevum*, eone), etimologicamente legato ad αἰεὶ, “sempre”, si raggiunge un concetto che sarebbe rimasto più o meno immutato nel pensiero occidentale fino ad oggi, anche se naturalmente le scelte sui due tipi di eternità e sulla loro possibilità cambiano a seconda dei punti di vista. Non è il caso qui di seguire questo dibattito.

In questo percorso però vi è un *punto critico fondamentale*, quello in cui “l’essere”, gli “enti eterni”, l’“essenza eterna”, perfino la divinità astratta di cui si occupano i filosofi greci, vengono sostituiti da un *Dio personale* e attivo nel mondo, che diviene il solo soggetto cui può essere propriamente riferito l’attributo dell’eternità. E’ il passaggio estremamente complesso e determinante per il futuro in cui in un tempo relativamente rapido, fra il II e il IV secolo, si afferma su tutto il mondo antico un pensiero, quello cristiano, che si basa sulla tradizione ebraica. Naturalmente lo fa trasformando questa tradizione e in sostanza ellenizzandola. Ma si può dire anche e forse a maggior ragione che esso ebraizzi l’ellenismo: certamente lo fa per quanto riguarda l’affermazione del monoteismo.

La scelta fra le due idee dell’eternità non è necessariamente implicata dall’idea di un Dio eterno: in linea di principio Egli può essere trascendente anche dal punto di vista temporale e quindi caratterizzarsi per un’eternità di tipo parmenideo (al di fuori del tempo) o coterminale con il mondo o la materia, pensati aristotelicamente come eterni, e dunque rientrare in un’eternità eraclitea. Possiamo arrivare di qui fino al “Deus sive natura di Spinoza”.

Il problema però è reso assai più difficile dall’idea di un Dio *creatore*. Se per creazione si intende un processo di semplice *formazione* di una materia prima informe, possiamo ritornare a una concezione di coeternità fra Dio (inteso dunque come Demiurgo: Volli 2009) e materia: in questo caso l’eternità eraclitea è la concezione più probabile. Se però la creazione è *ex nihilo*, questa definizione appare inadeguata al fatto che il tempo ragionevolmente può iniziare solo al momento della creazione e la divinità deve esserne svincolata, proprio per poter creare. Ma in questa linea di pensiero si arriva facilmente al paradosso di un Dio esistente e attivo *prima* della creazione e dunque del tempo: dato che “prima” è una qualifica essenzialmente temporale, ci troveremmo a dover ammettere uno strano “tempo prima del tempo”

Vale la pena di sottolineare qui quel che ho già sostenuto altrove (Volli 2009) e cioè che l’idea della *creatio ex nihilo* è stata adottata dal mondo ebraico *molto tardi* (a parte qualche rada affermazione talmudica (Talmud babilonese: Hagigah 12a, Sanhedrin. 19a, Megillah 13b) e alla strana teoria della “doppia creazione” (una reale una ideale) che si ritrova nel primo libro di mistica ebraica che ci sia pervenuto, il *Sefer Yezirah* (III-IV secolo), non ce n’è praticamente traccia sistematica fino a Saadia Gaon col *Kitāb al-Amānāt wa l-I’tiqādāt*, scritto in arabo nel 933 e tradotto in ebraico come *Emunoth ve-Deoth*). In particolare il riferimento alla creazione dal nulla non compare mai esplicitamente nei testi del *Tanakh* (il canone biblico ebraico). Anche nell’“Antico testamento” cristiano, lo si ritrova solo in un *unico* passo (2Mac, 7,28) del secondo libro dei Maccabei (deuterocanonico, non accettato cioè dal mondo ebraico e certamente tardo - fine del II secolo

a.E.V.-) in cui la madre dei sette fratelli che saranno uccisi dal regime ellenista per la loro decisione di non rinnegare la fede ebraica - figure capitali in quanto prototipi del martirio tanto in ambito ebraico che cristiano - dice a uno di essi per incoraggiarlo: “Ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che Dio li ha fatti non da cose preesistenti; tale è anche l'origine del genere umano.” (2Mac 7:20-31)

May (1978) sostiene che in generale il creazionismo forte ("ex nihilo") sia sorto fra i Padri della Chiesa relativamente tardi come risposta al dualismo manicheo e alla contestazione filosofica pagana, che entrambe mettevano in dubbio la capacità di azione divina rispetto al mondo e di conseguenza la sua onnipotenza. La teoria della creazione dal nulla bloccava sul nascere le idee di una duplice divinità (di origine zoroastriana) e anche quella del Demiurgo più o meno impotente o addirittura malvagio, che spiegherebbe il male del mondo, secondo la concezione manichea. Dal mondo cristiano quest'idea sarebbe passata nell'ebraismo. Non è detto però che questa genealogia sia corretta. Per una diversa opinione, che sottolinea la presenza di una tradizione talmudica in questo senso e soprattutto documenta importanti accenni di *creatio ex nihilo* nei documenti di Qumran, vedi Bockmuehl (2015)

Lo stesso Maimonide (1138-1204), massimo filosofo medievale e sistematizzatore dell'ebraismo, in un celebre passaggio del suo capolavoro (*Moré Nevuhim*, 1190, trad it. *La guida dei perplessi* UTET, Torino 2003, Parte II, capitolo XXV) lascia trasparire molti dubbi sul tema, sostenendo che non vi sia nessuna ragione *intellettuale* per rifiutare la posizione sull'eternità del mondo e un'azione divina di puro ordinamento, e che la seconda debba prevalere solo per fede.

Se accettassimo l'eternità dell'universo come è insegnata da Aristotele, ossia secondo necessità di modo che nessuna legge di natura possa essere cambiata e niente possa mutare il suo corso naturale, saremmo in contraddizione con le fondamenta della nostra religione, cesseremmo di credere a tutti i miracoli e a tutti i segni (divini) e negheremmo tutto ciò che la Torah fa sperare o temere...

Bisogna notare che l'affermazione come *dogma* della creazione ex nihilo costituisce il primo dei tredici articoli di fede formulati dallo stesso Maimonide e riportati largamente nella liturgia ebraica a partire dal medioevo, anche se non uniformemente accettati e mai stabiliti in una dogmatica sistematica che l'ebraismo non comprende. E' chiaro che la concezione esplicita proposta da Maimonide punta un'eternità divina di tipo parmenideo, cioè *extratemporale*. Maimonide stesso accetta la tradizione assai diffusa per cui la Torà sarebbe stata presente *prima* della creazione e anzi usata come suo modello: la sua fonte è probabilmente il *Midrash Bereshit Rabbah* 1.1., ripresa anche dal più autorevole commentatore biblico della tradizione ebraica, Rashi (*ad loc.*). Vi è anche una tradizione diffusa e attribuita dallo stesso *Bereshit Rabbah* (9.2) a Rabbi Abbahu, secondo cui “l'Onnipotente creò molti mondi e li distrusse [perché non ne era soddisfatto *UV*] finché il nostro mondo attuale non fu creato”. Sono testi piuttosto antichi: si ritiene che il *Midrash Rabbah* sia stato scritto fra il IV e il V secolo della nostra era, mentre Rabbi Abbahu appartiene alle prime generazioni degli autori talmudici e visse fra il 279 e il 320 e.V. Per quanto riguarda Maimonide, non si può non menzionare qui l'analisi di Leo Strauss (1952) che individua nelle contraddizioni dei testi filosofici e in particolare in quelli di Maimonide una *scrittura segreta* che servirebbe a comunicare opinioni interdette o pericolose per mezzo dello stratagemma di esporre il loro contrario in maniera per l'appunto insufficiente o inconsistente. Da quel che si vede è forse possibile anche su questo punto interpretare *La guida dei perplessi* come se affermasse *segretamente* il contrario dell'opinione esplicitamente espressa.

Un Dio che non solo crea l'universo *ex nihilo*, ma esiste indipendentemente da esso e dal tempo che ne promana e dispone al momento della creazione di un modello *eterno* del mondo espresso in un testo (che è la posizione anche dell'Islam), non può essere caratterizzato dalla logica del presente/passato/futuro, ma deve possedere un'essenza non cronologica. Sembrerebbe inoltre che in

esso non vi sia spazio per l'aspettualità. E' il caso di vedere però come questa condizione sia definita nel testo sacro che è lo stesso "modello" costitutivo della realtà che conosciamo. Non è un compito facile, perché la Torah parla soprattutto degli uomini, della loro storia, delle leggi che permettono una vita buona e si occupa di Dio quasi esclusivamente in relazione a questi temi.

3. Teologia del tempo nella Torà ?

In genere la tradizione ebraica (almeno quella antica, precedente alle speculazioni cabalistiche) è *poco propensa alla teologia*, intesa come discorso su Dio, sulla sua struttura interna, sul suo modo di essere. Per fare un esempio di questa ripugnanza alla teologia, si può citare un celebre brano appartenente ancora a *Bereshit Rabbah* (1.10) in commento alle primissime parole della Torah:

"All'inizio (ברשם) Dio creò..." - R. Jonah ha detto nel nome di R. Levi: Perché ha creato il mondo con una lettera "bet" [ב, la seconda e non la prima lettera dell'alfabeto ebraico, che può naturalmente essere letta come il numero 2 ed è la prima lettera usata nell'espressione *bereshit bara*, "in principio creò"]? Proprio come la bet (ב) [, considerandola secondo il senso della lettura dell'ebraico, da destra a sinistra,] è chiusa sopra e sotto e da dietro, ma aperta davanti, così non è consentito indagare su ciò che è sopra e cosa sotto, cosa è prima e cosa c'è dietro [la creazione] ...".

Sembra un'esclusione definitiva, anche perché riguarda proprio il luogo della Torà su cui si sono sviluppate a partire dal Talmud le speculazioni mistiche (chiamate per l'appunto *maasè bereshit*; vi si appaiano solo quelle basate sulla celebre visione di Ezechiele sul carro divino, chiamate *maasè merkavà*. Per un inizio di analisi semiotica su quest'ultima sezione, rimando al Volli (2014). Ma non si tratta solo di un rifiuto della tradizione rispetto alla pretesa di conoscenza dell'identità divina, che si esprime fino al rifiuto di consentire la pronuncia del "Nome benedetto" e a un'estrema cura evitarne la banalizzazione in forma scritta. E' proprio il testo della Torah (e in generale di tutta la Bibbia ebraica) a rifiutarsi di definire l'identità divina, per concentrarsi invece sulla storia di Israele e sulle regole della sua vita.

In tutta la Torah vi sono però due momenti il cui senso evidente è di illustrare le proprietà fondamentali, se non *l'essenza della divinità*. Non a caso essi sono entrambi assegnati dalla narrazione alla voce divina. Parto da una breve considerazione della seconda di queste occorrenze, contenuta nei versetti 6 e 7 del capitolo 34 dell'Esodo. Essa ha prevalentemente un senso etico, ed è attribuita sì dal testo direttamente alla voce divina, ma appare in terza persona, o almeno senza la presenza del pronome personale che si richiederebbe per instaurare la prima persona. Sono i cosiddetti "tredici attributi" divini (o forse si dovrebbe tradurre alla lettera "misure" o "regole", dato che il termine originale è *middot*; certamente su questo testo non ha presa la metafisica aristotelica di sostanza/accidente definita in *Metafisica*, 1017b- 1025a).

וַיַּעֲבֹר ה' עַל-פָּנָיו, וַיִּקְרָא, ה' ה', אֵל רַחוּם וְחַנּוּן--אֶרְךָ אַפִּים, וְרַב-חֶסֶד וְאֱמֶת. נִצָּר חֶסֶד לְאֵלִים, נִשְׂא עֶז וְנִפְשָׁע וְחַסְדָּה; וְנִקְהָ, לֹא יִנְקָה--פֶּקֶד עֲוֹן אֲבוֹת עַל-בְּנִים וְעַל-בְּנֵי בְנִים, עַל-שְׂלֹשִׁים וְעַל-רַבְעִים.

6. E traversò Y-H-V-H davanti al suo volto e chiamò: "Y-H-V-H è Y-H-V-H, El misericordioso e prodigo di favore. Lento all'ira e abbondante di grazia e verità.

7. Custodisce grazia per migliaia, solleva colpa e torto e peccato. E assolvere non assolverà, persegue una colpa di padri su figli e su figli di figli" fino ai terzi e ai quarti".

Come è noto queste formulazioni sono proclamate dalla divinità in luogo di "mostrare la sua gloria", cioè di farsi vedere fisicamente come Le ha chiesto Mosè e costituiscono una regola programmatica dei rapporti fra Dio e gli uomini (per una discussione semiotica vedi Volli 2008). Dal punto di vista della nostra analisi temporale e aspettuale, bisogna notare che la caratteristica principale è l'estensione indefinita nel tempo (quel che si usa chiamare "presente intemporale" e che può essere altrimenti pensato come un'aspettualità durativa senza limiti; non vi è qui appiglio per discutere di eternità). In ebraico questa impressione è ancora più forte, perché anche le espressioni che nelle lingue europee sono tradotte al tempo presente hanno qui un carattere di

participio (sono cioè declinate e non coniugate, come è regola di tutto il “presente” ebraico). Questo carattere participiale è però coerente con una considerazione in termini di attributi. Vale la pena di notare che le prime due parole del discorso divino sono una ripetizione del Nome Tetragramma, che nella traduzione che ho usato prevalentemente in questo articolo (quella di Erri De Luca 1994 con lievi modifiche) viene interpretata come una sorta di *tautologia* (“Y-H-V-H è Y-H-V-H”), giustificata dal fatto che in ebraico *il verbo essere al presente* non è in genere usato, anche se almeno da un certo punto della storia linguistica in poi è censito il participio *hovè*: il semplice accostamento di un nome e di un aggettivo o di un altro nome, implica la copula, costituendo una frase nominale con un attributo o un’apposizione. Altre traduzioni invece la intendono come una ripetizione enfatica o un modello di invocazione. Non ne discuto qui. La tautologia confermerebbe il carattere di *presente intemporale* di questa fondamentale dichiarazione: non vi è nulla di più “eterno” di una tautologia. Questa caratteristica è interessante anche in riferimento all’altra dichiarazione di identità, che analizzerò nel seguito, e alle sue traduzioni.

4. Il gioco dell’aspettualità

L’altro episodio in cui emerge un’essenza divina è quello del rovelto ardente e del dialogo che ne consegue (il capitolo 3 dell’Esodo, che ho analizzato dettagliatamente dal punto di vista semiotico in Volli 2008). Com’è noto, Mosè si trova “al di là del deserto”, sul monte Horeb (che i commenti identificano col Sinai), quando gli appare un “angelo del Signore” in mezzo a un cespuglio che bruciava senza consumarsi. Mosè si scosta per rispetto, viene richiamato da una voce che dichiara di essere il Dio dei suoi antenati, di aver sentito il lamento e visto l’oppressione degli ebrei in Egitto e di voler mandare lui a liberarli, trattando col Faraone. Mosè resiste e oppone una serie di obiezioni. In primo luogo fa presente di non avere le qualità dell’ambasciatore (per la tradizione era balbuziente), ma la voce gli ribatte “io sarò con te” (אֲנִי עִמָּךְ) “e la prova è che voi verrete a servire Dio su questa montagna”: osservazione assai enigmatica su cui non ci soffermiamo qui. Di seguito arriva il brano che interessa da vicino il nostro tema, perché vi è una sorta di definizione dell’identità divina, che ha un’importante dimensione aspettuale. E’ necessario soffermarsi su questi versetti 13-15 del capitolo 3 dell’Esodo, che stanno al centro del nostro problema:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל-הָאֱלֹהִים, הִנֵּה אֲנִי בָא אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְאָמַרְתִּי לָהֶם, אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם; וְאָמְרוּ-לִי מַה-שְּׁמוֹ, מָה אֶמֶר אֲלֵהֶם. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-מֹשֶׁה, אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה; וַיֹּאמֶר, כֹּה תֹאמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל, אֶהְיֶה, שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם. וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל-מֹשֶׁה, כֹּה-תֹאמַר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, 'הִנֵּה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם; זֶה-שְּׁמִי לְעֹלָם, וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר וַיֹּאמֶר

13. E disse Mosè a Elo-him: "Ecco io vado (בָּא) verso i Figli d'Israele e dirò (וְאָמַרְתִּי) loro: 'Elo-him dei vostri padri mi ha mandato a voi'. E diranno a me (וְאָמְרוּ-לִי): qual è il suo nome; cosa dirò loro (אֶמֶר אֲלֵהֶם)?" 14 E disse Elo-him a Mosè: "Sarò ciò che sarò" (אֶהְיֶה). E disse: "Così dirai ai Figli d'Israele: 'Sarò' (אֶהְיֶה) mi ha mandato (שְׁלַחְנִי) a voi'. 15. E disse ancora Elo-him a Mosè: "Così dirai (תֹּאמַר) ai Figli d'Israele: Y-H-V-H Elo-him dei vostri padri, Elo-him di Abramo, Elo-him di Isacco ed Elo-him di Giacobbe mi ha mandato (שְׁלַחְנִי) a voi. Questo è il mio nome per sempre: e questo il ricordo di me di generazione in generazione.

Prima di discutere su questo passaggio, capitale per l’immagine del divino che si è propagata in tutto il mondo con le mediazioni diversissime fra loro dell’ebraismo del cristianesimo e dell’islam, è opportuno precisare alcune caratteristiche grammaticali dell’ebraico biblico. La prima già fatta notare in precedenza, ma molto rilevante qui, è l’assenza della copula al presente. Nell’ultima frase, per esempio (“Questo è il mio nome...”) non vi è presenza del verbo essere (להיות) come copula, per la semplice ragione che esso non

è usato nel tempo presente, ma sottinteso ogni volta che si verifica la giusta condizione sintattica come l'accostamento di un nome e di un aggettivo o di un'apposizione. In certi casi, soprattutto nell'ebraico moderno, per chiarezza la copula viene sostituita dal pronome personale, ma questo non è il caso qui. Vi è un'espressione usatissima per dire che qualcosa "c'è", "esiste" (עֵשֶׂה), ma facendo così si predica la *presenza* di qualcosa e non la sua identità con qualcos'altro, l'inclusione in una classe o l'attribuzione di una proprietà: questa particella non può assolutamente essere usata come copula. Tale caratteristica ci interessa molto, perché riguarda sia la copula del comune presente temporale, sia quella del presente intemporale: nel nostro brano "questo è il mio nome" (ed è specificato "per sempre") viene scritto senza copula e dunque senza espressione esplicita della temporalità (quella che Aristotele considerava la caratteristica essenziale del verbo) come הָאֵם-זֶה "questo mio nome".

In secondo luogo il sistema dei tempi nell'ebraico classico (e in parte anche in quello moderno, è notevolmente diverso da quello indoeuropeo e assai complesso. Ne parlo qui solo limitatamente al nostro tema, per una trattazione più completa rimando a Mittler (2000), Magnanini- Nava (2008). Partiamo dal fatto principale:

Il verbo ebraico ha solo due tempi (da non intendersi però nel senso per noi abituale del termine, almeno nell'ebraico biblico): il perfetto che indica un'azione compiuta e viene tradotto generalmente con i tempi del passato, e l'imperfetto che indica un'azione incompiuta o in via di compimento e si traduce generalmente con il futuro, con il presente e talora con l'imperfetto. (Magnanini- Nava 2008: 65)

Quel che nelle lingue indoeuropee è il *tense* presente del verbo, in ebraico viene invece reso con un participio, come accennato. Spesso si è interpretato questa opposizione perfetto vs. imperfetto sostenendo che l'ebraico (e in generale le lingue semitiche (Garbini & Durand 1994) non avessero un autentico sistema temporale, ma esso fosse sostituito da un sistema aspettuale (per una discussione rimando invece a Hendel 1996, Hataav 1997, Penner 2015). Tale considerazione ha portato talvolta a speculazioni un po' cervellotiche e perfino pericolose come quelle di Ernest Renan (1863) su uno "spirito semitico" o "del deserto", propenso a visioni dell'assoluto e ispirazioni religiose ma inferiore al realismo indoeuropeo. Senza soffermarsi su questo punto e sulle smentite che ne sono state tentate (la più radicale e popolare è quella di Barr 1961), vale la pena di sottolineare che il sistema temporale del verbo ebraico biblico *incrocia tempi e aspetti in maniera peculiare*, di cui bisogna tener conto nell'interpretazione, come dovremo fare subito. Aggiungo ancora che una caratteristica inconsueta dell'ebraico biblico è la "vav inversiva" cioè

lo scambio di valore tra due tempi, per cui il perfetto (= azione terminata) viene a esprimere l'azione incompiuta (= imperfetto) e l'imperfetto l'azione compiuta. Questo fenomeno si verifica quando il verbo è preceduto da un vav [lettera che normalmente, da sola o in forma proclitica corrisponde in ebraico alla congiunzione "e" *UV*] che non è semplicemente coordinativo ma indica il successivo svolgersi degli avvenimenti. È però necessario che vav e verbo siano legati insieme, altrimenti se tale legame viene spezzato da altre parole o particelle non avviene l'inversione. (<http://studylibit.com/doc/3880930/la-sequenza-narrativa-ebraica>)

Anche di questa costruzione non mancano gli esempi nel nostro esempio, a partire dall'iniziale וַיֹּאמֶר ("e disse", che senza questo fenomeno grammaticale di inversione dei tempi significherebbe "e dirà").

Torniamo al testo. Il brano è narrativo, introdotto all'inizio del capitolo da un *débrayage* spaziale e temporale *DI* verso un passato remoto puntuale, introdotto dalla visione di Mosè:

Ora Mosè *stava pascolando* il gregge di Ietro, suo suocero, sacerdote di Madian, e condusse il bestiame oltre il deserto e *arrivò* al monte di Dio, l'Oreb. L'angelo del Signore gli *apparve* in una fiamma di fuoco[...] Dio lo *chiamò* dal roveto e *disse* [...]

Ho sottolineato le forme verbali caratterizzate in questa traduzione (CEI) dall'alternanza imperfetto/passato remoto (a seconda dell'aspettualità durativa o puntuale) caratteristico della forma narrativa italiana (Weinrich 1964). In ebraico questo gioco naturalmente non si ritrova, né lo riproduce De Luca che scrive sempre al passato ("fu pastore", "guidò", "apparve"... "disse").

All'interno di questo primo débrayage si aprono delle enunciazioni enunciate, quelle che ci interessano, in particolare quando a un certo punto Mosè introduce un ulteriore débrayage spaziale e temporale *D2* ("E disse Mosé [...]: 'Ecco io *vado* verso i Figli d'Israele...' ") il quale a sua volta punta a un futuro ipotetico (anteriore però al momento dell'enunciazione principale) ("e dirò loro"), cui segue un altro débrayage *D3* ('Elo-him dei vostri padri mi ha mandato a voi') che ritorna all'indietro nello spazio e nel tempo più o meno al momento del dialogo (cioè al primo débrayage): possiamo chiamarlo *D2 bis*. Segue la domanda dei figli di Israele, che si situa di nuovo al livello *D3* e interroga su un presente intemporale *D0*: "E diranno a me (*D3*): qual è il suo nome (*D4=D0*); cosa dirò loro? (*D3*). La risposta divina segue lo stesso incassamento: "E disse Elo-him a Mosè" (*D1*).

Qui arriva un altro débrayage *D2* che punta però verso una zona non temporale e non spaziale dell'enunciato (*D2=D0*), particolarmente enfatico che esamineremo in seguito. La traduzione di Erri De Luca "Sarò [ciò] che sarò" (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה) è forse quella che rende meglio l'imperfettivo di questa affermazione, in cui però il "ciò" è un'aggiunta del traduttore *già fortemente interpretativa*, perché potrebbe essere per esempio un "chi" o una congiunzione relativa o dichiarativa, e per questo l'ho messa fra parentesi quadre. Essa si colloca narrativamente come risposta alla domanda in *D0*, e dunque permanente, ma aspettualmente è assai problematica: è questo che mi interessa e di questo dovrò presto riparlare. Il discorso riprende senza assegnare un turno di parola a Mosè con un "E disse" (*D1*). "Così dirai ai Figli d'Israele (*D2*) 'Sarò' (אֶהְיֶה)[che certamente appartiene anch'esso al livello intemporale *D0*, ma qui appare sostanzializzato *UV*] mi ha mandato (אֶלְהֵיךָ) a voi' (*D3 = D1*). "E disse ancora Elo-him a Mosè" (*D1*): "Così dirai (תאמר) ai Figli d'Israele (*D2*): Y-H-V-H Elo-him dei vostri padri, Elo-him di Abramo, Elo-him di Isacco ed Elo-him di Giacobbe mi ha mandato (אֶלְהֵיךָ) a voi (*D1 bis*). Al livello *D0* (narrativamente a *D2*) appartiene invece l'enunciazione divina conclusiva (di nuovo, come ho detto, puramente nominale, perché la copula al presente in ebraico non è espressa), "Questo è il mio nome per sempre: e questo il ricordo di me di generazione in generazione." Per riassumere in uno schema:

D1 → stava pascolando, andò, [...] disse
 D2 → "ecco io vado e dirò loro
 D3 = D1 → "Elohim dei vostri padri mi ha mandato a voi"
 D2 → e diranno a me
 D4=D0 → "Qual è il suo nome?"
 D2 → "Che cosa dirò loro?"
 D1 → E disse Elo-him a Mosè
 D2=D0 → "Sarò [ciò] che sarò"
 D1 → "E disse"
 D2 "Così dirai ai Figli d'Israele
 D3 = D0 'Sarò'
 D3=D1 → mi ha mandato (אֶלְהֵיךָ) a voi'
 D1 → E disse ancora

D2 → "Così dirai (תאמר) ai Figli d'Israele (D2):

D3 → Y-H-V-H Elo-him dei vostri padri [...] mi ha mandato

D2 = D0 → "Questo è il mio nome per sempre: e questo il ricordo di me

Come si vede il testo è costruito con un *intreccio molto fitto* di tempi e livelli di realtà, che ha pochi equivalenti nella Torah. Viene in mente la trattativa fra Abramo e Dio sulla distruzione di Sodoma (Gn.18) e magari l'interlocuzione con Mosè sulla possibile distruzione del popolo ebraico dopo il vitello d'oro; ma qui la complessità enunciazionale, dialogica e anche quelle metafisica è certamente superiore. Va notato infatti che Dio si autodefinisce nel modo che dobbiamo ancora discutere per il suo carattere *enigmatico*, ma che è anche il modo più *generale* di tutto il testo biblico, in rapporto cioè al più universale e metafisico dei concetti, quello del verbo *essere*. Ma lo fa in riferimento a una domanda, quasi una contestazione, che viene *da un popolo storicamente determinato*, in un momento in cui la sua vita è durissima e a rischio – come sarà rilevato dai commenti che riporterò. E' come se l'essenza divina fosse definita (qui e forse in generale) sì metafisicamente ma in relazione a una drammatica vicenda umana. Il fatto che Dio si presenti ripetutamente in riferimento a un rapporto coi patriarchi conferma questa impressione.

E' utile notare già qui un parallelo formale cui mi appoggerò, uno di quelli che sono molto valorizzati dal testo biblico stesso e sono alla base dell'ermeneutica ebraica: l'autodefinizione del versetto 14 (sarò [ciò] che sarò, אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה) riprende esattamente la stessa forma verbale di quel che è detto appena due versi prima in risposta alla prima obiezione di Mosè ("chi sono io per andare dal Faraone e far uscire i figlio di Israele dall'Egitto?"): "Perché *io sarò* con te (כִּי-אֶהְיֶה עִמָּךְ), quando farai uscire il popolo dall'Egitto servirete Elo-Him sopra questo monte ". E' la stessa forma dell'imperfettivo del verbo essere, il che è determinante nello stabilire la corretta traduzione dell'espressione successiva. Ma soprattutto questa strana espressione, che sembra non rispondere la domanda di Mosè, lega ancora *l'essere della divinità* alla vicinanza col popolo e con la sua liberazione.

Vi è un altro parallelo formale importantissimo da considerare. Nel versetto 15 si introduce nel dialogo il nome tetragramma (quello qualificato come "il mio nome per sempre e [...] il ricordo di me di generazione in generazione", un nome che poco dopo, al versetto Es.6: 2 viene qualificato come sconosciuto ai patriarchi, anche se ciò non corrisponde alla sua presenza frequente nel libro della Genesi, suscitando un problema testuale che non è possibile affrontare qui (ma rimando a Volli 2008). Ora questo nome è composto da quattro lettere che l'ebraismo proibisce di pronunciare: nell'ordine una *iud*, una *he*, una *vav*, una *he*, mentre la voce verbale di cui stiamo discutendo è composta da una *alef* da una *he*, da una *jud*, da una seconda *he*. Considerando che nella coniugazione dei verbi ebraici *alef* e *vav* si possono spesso scambiare, risulta evidente che il nome tetragramma può essere visto come espressione della stessa radice del verbo *essere* (e talvolta è stato letto come una specie di sintesi delle tre voci verbali del presente, passato e futuro *hovè*, *hajà*, *ehejè*). E' facile pensare che l'insistenza sull'imperfettivo del verbo essere del versetto 14 sia una sorta di *presentazione o introduzione del tetragramma* del versetto 15, che ne indica il senso

Passo a una sommaria analisi del contenuto di questo testo, riprendendo parte dell'analisi svolta in Volli (2008) Fin dall'inizio la domanda di Mosè del versetto 14 è viziata da un ossimoro pragmatico: egli *suppone* di aver annunciato Dio agli Israeliti esattamente nei termini in cui Egli gli si è presentato poco prima, e che Mosè stesso evidentemente ha capito e accettato, cioè con un nome caratterizzato dall'*anteriorità* del possessivo ('Elo-him *dei vostri padri* mi ha mandato a voi'), ma *suppone* anche che i suoi fratelli invece non si accontenteranno di questo rimando a una relazione stabilita dagli antenati e chiederanno "il suo nome" *mah-shemò*. Perché

quel nome *Elo-him* che Mosè suppone di aver enunciato non potrebbe essere questa designazione? Dopotutto è così che la Torah chiama moltissime volte la divinità, a partire dalla creazione ed è con questo termine o come le sue traduzioni (Dio, God ecc.) che noi oggi Lo denominiamo normalmente.

E se questo non è il nome che Mosè cerca (o che egli suppone i suoi fratelli potranno cercare) e c'è bisogno di più, che cos'è questo "curriculum" di una relazione anteriore che Mosè ha ricevuto al versetto 6, suppone di ripetere al versetto 13 e gli viene ancora ribadito al versetto 15? Una specie di mera descrizione definita, della sorta che in filosofia è diventata celebre per l'ingannevole esempio russelliano del "l'attuale re di Francia"? Dunque qualcosa di troppo simile a un nome comune, la cui esistenza non è teoricamente garantita, per poter essere accettato? Una firma insufficiente per un contratto impegnativo come l'uscita dall'Egitto? Ma allora perché la risposta suggerita al versetto successivo è una frase che non somiglia affatto a un nome tradizionale e che non viene praticamente mai usata nella Bibbia come appellativo? Avendo la forma di un enunciato e non di un sostantivo, "sarò [ciò] che sarò" non è in fondo *meno nome* di *Elo-him*? (C'è un'eccezione molto significativa rispetto alla tradizione ebraica a questo carattere non nominale dell'autodefinizione divina del versetto 13, che a noi sembra piuttosto ovvio. Il Targum Onkelos, cioè l'antica traduzione aramaica della *Torah* usata a fini liturgici nel periodo ellenistico e trattata dal Talmud come una sorta di commento autorizzato, anche perché si tratta spesso di una traduzione esplicativa, volge in aramaico la prima espressione ("sarò quel che sarò") letteralmente senza modificarla; ma non la sua ripetizione immediata "Dirai: 'sarò'..." che viene lasciata nel significante originale ebraico. Il versetto suona allora "Sarò quel che sarò [...] *Ehejèh* mi ha mandato a voi". Il Talmud cita questo fatto per dimostrare che si tratta di un vero nome.)

Certamente qui non è davvero solo questione di significanti nominali, ma di qualcosa di più complesso. La Torah contiene una teoria implicita dei nomi in cui essi possono o dovrebbero essere *veri*, cioè dotati di verità, come si vede nel versetto 2:19 del libro della Genesi in cui Dio conduce tutti gli animali davanti ad Adamo "e come Adamo li chiamava, quello era il loro nome". Per comprendere questa nozione, possiamo prendere come traccia ermeneutica un celebre versetto, molto usato anche nella liturgia, del profeta Zecharià (Zc. 14, 9), naturalmente molto più tardo del nostro testo, almeno secondo la cronologia biblica della tradizione ebraica, in cui si proclama un po' enigmaticamente che "in quel giorno [usualmente interpretato come il tempo messianico] *Y-H-V-H* sarà uno e il suo nome [*shemò*] uno." La stranezza di questo testo consiste nel fatto che l'essenziale ed eterna unità divina è da sempre il postulato principale dell'ebraismo (questo pezzo del versetto riprende esplicitamente la principale dichiarazione della fede ebraica, lo *Shemàh Yisraèl*) e dunque è bizzarro porre tale unità al *futuro* (*ehjèh*, la stessa voce verbale insistentemente ripetuta nel versetto 14). Per una ragione opposta è strano immaginare che si debba arrivare un nome divino *unico*, quando proprio qui la Bibbia ne presenta diversi anche solo ne brano che stiamo studiando. Perché e come questi diversi nomi dovrebbero mai diventare *uno*? Le interpretazioni prevalenti spiegano che il profeta intenderebbe dire che nei tempi messianici sarà *riconosciuta* da tutti l'unità divina e *se ne parlerà* universalmente in maniera univoca, cioè allo stesso modo. Questa ambiguità fra nome, parola e discorso non deve sorprendere, qualcosa del genere avviene anche col greco *logos*. Dunque forse il nome che Mosè suppone gli sarà richiesto è piuttosto un discorso, un modo di parlare, una verità, un'essenza, una teologia: qualcosa di molto più vasto della descrizione definita di una divinità conosciuta dagli antenati. Mosè domanderebbe allora qui a Dio: *in che termini*, con che discorso, dovrò spiegare ai miei compagni l'apparizione divina che ho ricevuto? Qual è il senso che questo Dio assegna a se stesso e soprattutto quale può essere il suo valore per noi? Perché, dopo essere stati a lungo ignorati e probabilmente averLo ignorato, dobbiamo oggi ricevere la sua prescrizione di un esodo che sarà percepito dagli egiziani come una rivolta, con le sanzioni che ne seguiranno inevitabilmente? Quest'ultimo dubbio, a differenza della domanda prevista da Mosè, compare effettivamente nel testo, dopo la pronta accettazione del popolo (4: 31), ma è posta sulla bocca di Mosè stesso (5: 22-23):

O signore, perché hai fatto male a questo popolo? Perché mi hai inviato? Dal momento che mi sono presentato al Faraone per parlargli in tuo nome, si produsse del male e questo popolo né Tu recasti alcuna salvezza.

E infatti la risposta alla domanda di Mosè (di nuovo al versetto 3:13) è uno delle più enigmatiche affermazioni teologiche della Bibbia: *ehjèh ashèr ehjèh*, e subito dopo nello stesso versetto una ripetizione o abbreviazione con un solo *ehjèh* usato come soggetto della frase "mi manda a voi"; forse come una sorta di riduzione ai termini più elementari della complessità della prima risposta. Vedremo in seguito qualche indizio su tale relazione. Per ora vale la pena di interrogarci sul senso letterale della risposta, che ha avuto interpretazioni molto diverse. Notiamo che la celebre versione dei LXX traduce *Eimi ò on* (mentre la seconda formulazione viene resa solo con *ò on*), cioè "sono l'essente" (o "l'essere", se accettiamo il modo in cui la tradizione filosofica successiva ha reso con l'infinito sostantivante il participio presente neutro del verbo essere del testo greco); mentre la Vulgata la rende assai diversamente con *Ego sum qui sum*, "io sono colui che sono", aggiungendo un pronome personale (ego) che manca in ebraico e anche in greco; ma poi incongruamente in questo caso la seconda formulazione abbreviata del nome divino diventa *Qui est*, un impersonale "colui che è". Ancora, l'edizione della CEI usa "Io sono colui che sono", e poi "Io-sono" con un trattino in più. Le traduzioni ebraiche, sulla scorta di una nota di Rashì che si appoggia al Talmud (*ḥBerakhot 9b*), di solito (ma non sempre, non per esempio nella traduzione italiana ebraica standard di Rav Di Segni che usa il presente) volgono "sarò quel che sarò" e poi "sarò". Ne discuteremo in seguito il senso, notando fin d'ora che non si tratta di un problema linguistico, ma teologico e metafisico, forse *il* problema della teologia.

Certamente "*ehjèh* è la prima persona singolare del verbo *haya* [cioè "essere" *UV*] (usato all'imperfetto)" (Francesca Albertini 2004) e come ho già detto l'imperfetto o meglio "imperfettivo" in ebraico ha una funzione più di *aspetto* che di tempo verbale, indica cioè un'azione non conclusa e perciò usualmente si rende col presente progressivo inglese o col futuro. Come scrive Erri De Luca nel commento alla sua traduzione del testo, (De Luca, ed. 1994, nota 49, con qualche mia modifica alla grafia del testo, per ragioni di uniformità) abbiamo qui

due volte il futuro del verbo essere alla prima persona con in mezzo il relativo "ashèr". Grammaticalmente è: sarò ciò (o colui) che sarò. [...] L'incredibile è che quelli che qui traducono l'"*Ehjèh*" al presente, due versi prima e in tutti gli altri luoghi della Lingua sacra lo traducono con il futuro.

Si può citare a proposito una fonte più accademica:

The translation *I am* is doubly false: the tense is wrong, being present; and the idea is wrong because *am* [in an incorrect translation] is used in the sense of essential existence. All those interpretations which proceed upon the supposition that the name is a name of God as the self-existent, the absolute, of which the Septuagint's 'ho on' is the most conspicuous illustration, must be set aside...the nature of the [Hebrew] verb and the tense pre-emptorily forbid them." Davidson 1920: 55. *Hayah* ["to be," root of "ehyeh"] does not mean 'to be essentially or ontologically [i.e., what He is basically or that He exists], but phenomenally [i.e., what He will do]...it seems that in the view of the writer "'ehyeh and yahweh are the same: that God is 'ehyeh, 'I will be' when speaking of himself, and yahweh 'He will be,' when spoken of by others. What he will be is left unexpressed :He will be with them, helper, strengthener, deliverer.'" (Davidson 1920:, Vol. II, p. 199.)

Bisogna sottolineare ancora qui la rima verbale con quel "sarò con te" che compare al versetto 14 come *ot*, "segno" della missione di Mosè. La voce verbale è la stessa e così il significato: la presenza futura accanto al popolo ebraico in un caso è la prova per Mosè della sua

missione, nell'altro è il nome o la spiegazione che chiederanno (forse) i figli di Israele. La presenza divina è un segno della sua volontà e allo stesso tempo una qualifica importante di come Dio può essere percepito dall'umanità, un suo "nome".

Vi sono molte altre versioni. Ecco per esempio un elenco di traduzioni inglesi che si trovano facilmente in Internet: Quelle più vicine alla versione di De Luca sono "I will be *what* I will be." *New International Version*; "I will be *that* I will be" *American Standard Version*, con la differenza nel rendere la particella *asher*, che in ebraico può essere pronome relativo ma anche congiunzione dichiarativa, come il "che" italiano o il "that" inglese. Troviamo poi "I will *become* whatsoever I please" *Rotherham's Emphasized Bible*; "I shall *prove to be* what I shall prove to be" *New World Translation*; "I shall *come to be* just as I am coming to be" *Concordant Version of the Old Testament*; "I will *be-there* howsoever I will be-there." *The Five Books of Moses, The Shocken Bible*, "I Will Become whatsoever I please." *Rotherham*. Alcune sembrano partire dall'idea che il verbo in questione sia nel modo verbale ebraico causativo (che esiste, ma non è testimoniato sul verbo essere). Altre interpretano l'imperfettivo come segno della libertà o dell'arbitrarietà divina rispetto al modo di essere. Altre ancora vanno nella direzione opposta e invece di pensare alla qualità dell'essere leggono un'"esserci" cioè un'esistenza. Non discuterò qui queste diverse proposte che non incidono su una linea teologica pertinente, le assumo semplicemente come sintomo di una difficoltà.

Altre versioni mi sembrano più significative. Per esempio Moses Mendelsohn, nella sua importante traduzione della *Torah* in tedesco (la prima di parte ebraica, pubblicata ad Amsterdam nel 1778) scrive molto coraggiosamente "*ich bin das Wesen welches ewig ist*" ("Io sono l'ente [o l'essenza] che è eterno") da cui l'uso diffuso di "L'Eterno" come traduzione per il Tetragramma, che certamente è strettamente legato alla problema dell'aspettualità dell'eterno che sto discutendo: un'identificazione molto discussa in ambito ebraico, contestata per esempio dal fondatore della neo-ortodossia Raphael Shimshon Hirsh. L'"Eterno", nel pensiero di Mendelsohn, ha il significato dell'ente necessario in ogni tempo, il che lo riporta vicino alla traduzione dei LXX e all'interpretazione eraclitea dell'eternità.

Un secolo dopo, in stretto confronto con Mendelsohn, Franz Rosenzweig usa *Ich werde dasein, als der ich dasein werde*, "*ci sarò*" [oppure "esisterò"] "come [o giacché] *ci sarò*" [o "esisterò"], salvo passare nella seconda formulazione abbreviata al tempo presente: *Ich bin da*, "*ci sono*" [oppure "esisto"]. Su questa posizione Rosenzweig si trova in accordo con Martin Buber (insieme compilano la celebre traduzione della *Torah*, da cui è tratta questa versione). Come scrive Buber in una lettera a Rosenzweig del 14 luglio 1925, citata da Albertini (20014),

In un certo senso nella memoria collettiva e nella coscienza del popolo ebraico, Es. 3,14 rivela l'ultimo significato del Tetragramma, mostrando la sua essenza più profonda che persino i Patriarchi non conoscevano (Es. 6,3). La traduzione comune "Io sono Colui che sono" [*Ich bin der Ich bin*] fornisce una descrizione dell'Essere Divino come l'Unico Ente o l'Ente Eterno, vale a dire Colui che si mantiene per sempre nella Sua essenza [...]. Tuttavia questo tipo di astrazione non è adatta per una rinascita della vitalità religiosa quale si è realizzata all'interno del popolo ebraico per mezzo di Mosè.

Alla fine, partendo da queste considerazioni, Buber propenderà per rendere il Tetragramma in termini pronominali, più prossimi alla sua posizione dialogica e finirà con lo scrivere: *Er*, egli.

Il problema, non solo grammaticale, ma teologico, riguarda l'aspettualità divina. L'interpretazione greca dei LXX, influenzata dal neoplatonismo, sottolinea il carattere *metafisico* di Dio come sommo Ente, definito da un presente intemporale di assoluta duratività; il latino della Chiesa ne fa un *mistero* chiuso nella propria tautologia, identico a se stesso e impermeabile all'esterno, quindi capace di assumere strutture misteriose come la Trinità. E' interessante fra

l'altro che qui si proponga una tautologia, mentre non si sottolinea quella assai meno problematica che ho discusso nel paragrafo 3 di questo articolo.

Torniamo ancora alla traduzione ebraica tradizionale. Essa si fonda su un breve passo del trattato *Berakhot* del *Talmud Babilonese*, (p. 9a) in cui il testo che stiamo considerando è interpretato così:

Disse a Mosè: "Vai e dì agli Israeliti: sarò con voi in questa servitù e sarò con voi quando sarete schiavi delle nazioni." Rispose Mosè: "Signore del mondo, a ogni ora la sua pena." Disse il Santo, sia Egli benedetto: "Dì loro che 'sarò' mi ha inviato a voi."

Quest'interpretazione è ripresa senza modifiche sostanziali da Rashì nel suo commento, il più autorevole della tradizione ebraica. Questo strano nome/frase indicherebbe dunque l'attenzione e la cura divina nei confronti delle disavventure presenti e future del popolo ebraico, una sorta di impegno o di contratto molto significativo dal punto di vista narratologico. Come ho proposto sopra, dunque, non sarebbe affatto un *puro nome*, caratterizzato solamente dalla referenza univoca, ma il condensato di un discorso, un *dispositivo di senso* che servirebbe a indicare ai compagni schiavi di Mosè come *pensare* al divino: in forma di *possibilità*, come una *promessa* di soccorso. Questa qualificazione di un Dio come avente cura del suo popolo, misericordioso e provvidenziale non ci sorprende (anche perché tutto il mondo monoteista, incluso l'Occidente cristiano e l'Islam si è sviluppato alla luce di questa rivelazione). Ma se guardiamo più a fondo abbiamo ragione di meravigliarci, perché siamo lontanissimi dall'immobilità e dall'identità assoluta del Dio platonico o del Primo motore *immobile* di Aristotele - nonostante il tentativo dei LXX e della Vulgata di riunire le due concezioni, da cui emerge la teologia cristiana, che delega al Figlio il movimento e la storicità attraverso l'incarnazione e sostanzialmente si può esimere così dal pensare il rapporto fra Dio (Padre) e mondo.

Quello che si nomina *al tempo futuro* o nell'aspettualità imperfettiva è invece un Dio inevitabilmente (o volutamente) toccato dalla storia, Lui stesso in un certo senso futuro e incompiuto in quanto si presenta come promessa *di essere o di compiere*, un Dio che dunque ha un qualche *bisogno* dell'umanità per realizzare compiutamente la Sua stessa essenza, e che perciò emerge secondo una modalità contrattuale. Non deve sfuggire il carattere paradossale di quel futuro, proprio in contrapposizione alla tautologia dell'Essere che semplicemente è quel che è; se prendiamo sul serio il futuro, emerge qui un Soggetto mobile che *sarà quel che sarà* e che dunque non si lascia identificare come un oggetto, cioè com-prendere *in quanto qualcosa* di fissato per sempre, ma che si presenta come un processo in divenire, un "Dio *vivente*", come scrive spesso la *Torah*, ben lontano dall'immobilità dell'Essere greco. Non a caso negli sviluppi della teologia ebraica, Dio sarà spesso pensato come un non-ente, se non proprio il Niente; "*en sof*", senza limiti, l'indefinito.

Com'è possibile invocare un Dio che non c'è, nel senso che non si definisce per essere quello che è, ma per il suo futuro? Come si può concepire che l'Ente *perfettissimo* (una definizione su cui una ventina di secoli dopo, si costruirà la prova "ontologica" – in realtà piuttosto semantica – della sua esistenza), coniughi la propria esistenza a un tempo verbale che non casualmente è definito *imperfettivo*? Questa difficoltà di concepire Dio come un ente fra gli altri, magari il maggiore e il più perfetto di tutti, ma unito a tutti gli altri dal principio tautologico per cui ogni *cosa* è uguale a se stessa, è fra i tratti teologicamente e metafisicamente più originali dell'ebraismo, che ancora danno frutti di pensiero oggi, a migliaia d'anni di distanza: si pensi alla teoria della *trascendenza* dell'Altro nel pensiero di Lévinas. Tutto ciò ha creato certamente un enorme problema teorico e anche religioso, come dimostrano i numerosi tentativi di aggirare il dato grammaticale da cui (ma non solo da cui) derivano conseguenze così dirompenti. Il principale fra questi tentativi è la teoria costante dell'ermeneutica cristiana a partire dai Vangeli di vedere queste dichiarazioni semplicemente come anticipazioni dell'annuncio cristiano. La dimensione storica sarebbe riservata

alla persona del Figlio, ma tutto il suo dramma sarebbe già anticipato in quel che si definisce, non a caso “antico” Testamento. Il punto nel pensiero ebraico è del tutto diverso: è l’identità stessa del divino che è a-venire, che si modifica e si arricchisce in relazione alle vicende degli esseri umani e in particolare del popolo ebraico. Questa impostazione costituisce anche una via d’uscita dal paradosso della preghiera, che ho discusso in Volli 2012: un Dio aspettualmente perfetto non potrebbe cambiare le sue decisioni in seguito alle richieste degli uomini, perché queste sarebbero eternamente fissate e per definizione le migliori possibili.

Ugo Volli
Dipartimento di Filosofia e Scienze dell’Educazione
Università di Torino

BIBLIOGRAFIA

- Albertini Francesca** (2004) "Ehyèh ashèr èhyèh: Ex. 3,14 according to the interpretations of Moses Mendelssohn, Franz Rosenzweig and Martin Buber", in *Zehut*, raccolta on line di testi teorici dell'ebraismo italiano, <http://www.morasha.it/zehut/index.html>
- Barr, James** (1961) *The semantics of biblical language* London: SCM-Canterbury Press Limited
- Bockmuehl, Markus** (2015) "The Idea of Creation Out of Nothing – From Kumran To Genesis Rabbah" in Ewence & Spurling 2015
- De Luca, Erri (ed.)** (1994) *Esodo/Nomi – Traduzione e cura di Erri De Luca*, Milano: Feltrinelli,.
- Davidson, A. B.** (1920) *The Theology of the Old Testament*, New York: C. Scribner
- Gumperz, John J. & Levinson, Stephen C.** (eds.) (1996) *Rethinking Linguistic Relativity*, London: Cambridge University Press
- Ewence, Hannah&, Spurling, Helen** (eds.) (2015) *Visualizing Jews Through the Ages: Literary and Material Representations of Jewishness and Judaism* New York: Routledge
- Hatav Galia** (1997) *The Semantics of Aspect and Modality – Evidences from English and Biblical Hebrew*, Amsterdam and Philadelphia: Benjamins.
- Hendel Ronald** (1996) "In the Margins of the Hebrew Verbal System: Situation, Tense, Aspect, Mood", *Zeitschrift für Althebraistik* 9 (1996), 152-81. Versione aggiornata in http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/4922919/Hendel_Hebrew_Verbal_System.pdf.
- Garbini, Giovanni & Durand, Olivier** (1994) *Introduzione alle lingue semitiche*, Brescia: Paideia
- Lyons, John** (1968), *Introduction to Theoretical Linguistics*, London: Cambridge University Press.
- Magnanini, Pietro & Nava, Pier Paolo** (2008) *Grammatica della lingua ebraica*, Bologna: Edizioni dello Studio Domenicano
- May, Gerhart** (1978) *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*. Berlin e New York: De Gruyter.
- Mittler, Doron** (2000) *Grammatica ebraica* Bologna: Zanichelli
- Penner Ken M.**(2015) "Hebrew Tense and Aspect" in *The Verbal System of the Dead Sea Scrolls*, Leiden: Brill.
- Renan, Ernest** (1863) *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris : Michel Lévy frères
- Robins, Robert Henry** (1968) *General linguistics*, London: Longmans & Green.
- Sapir, Edward** (1921) *Language, an introduction to the study of speech*, New York: Harcourt, Brace.
- Strauss, Leo** (1952) *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: University of Chicago Press
- Volli, Ugo** (2003) "Tempo interno e tempo esterno dei testi" in in AAVV. *La realtà dell'immaginario*, Vita e pensiero, Milano
- Volli, Ugo** (2008) "Separazione e rivelazione – I nomi del santo in *Sefer Shemot*", in *Destini del sacro – Discorso religioso e semiotica della cultura*, a cura di Nicola Dusi e Gianfranco Marrone, Meltemi, Roma 2008
- Volli, Ugo** (2009) "Ordine dal caos, ovvero metafisica e semiotica dell'agentività" in *Lexia, rivista di semiotica* 3/4,
- Volli, Ugo** (2012), "Culto, preghiera, tefillà", *LEXIA, VOL. 11-12*
- Volli Ugo** (2014). "L'ineffabile e l'apparizione", *Lexia* 15-16
- Weinrich, Harald** (1964), *Tempus: besprochene und erzählte Welt*, München: C.H.Beck.
- Whorf, Benjamin Lee** (1956) *Language, Thought and Reality*, Boston MIT Press